

HACIA UNA CONSIDERACIÓN DE LA SAGRADA ESCRITURA COMO FUENTE BÁSICA DEL DERECHO CANÓNICO

ELOY TEJERO

A diferencia de las formulaciones de otras ciencias concernidas por la Revelación, que, por más depuradas que sean, necesitan una acogida, más o menos explícita, de los textos escriturísticos, las del ámbito canónico –legislativas, jurisprudenciales o administrativas– mantienen su fuerza vinculante sin verse obligadas a referir textos de la Escritura. Este dato no es una imperfección del método canónico en un momento dado de su historia, sino detectable en el Derecho canónico de todos los tiempos, que dimana del grado de coyunturalidad inherente a sus formulaciones, siempre referidas a lo justo aquí y ahora, en situaciones de hecho que han de ser valoradas ineludiblemente, pues no admiten pretensiones de hacerlas coincidir con situaciones históricas anteriores, porque la historia no retrocede ni siquiera a momentos tan atractivos como los experimentados por los Apóstoles con Jesús en Galilea o Judea.

Dimana de esa historicidad típica de las formulaciones canónicas una cierta fragmentación de los textos que, mencionados en plural, como *cánones*¹, sólo a partir de la segunda mitad del siglo XII, fueron tratados desde un prisma de unidad al abrirse paso la recepción generalizada de la expresión *ius canonicum*. Ese prima de *ius*, *derecho*, proyectado sobre los cánones, facilitó su consideración unitaria y, al mismo tiempo, su análisis singular por el método de la glosa. Pero, hasta mediados del siglo XX, no se conoció intento alguno de elaborar una teoría general del Derecho canónico.

Es de notar, sin embargo, que la historicidad de las formulaciones canónicas no puede entenderse como una desconexión con unos valores de fondo que, debiendo guiar a quienes las formulan, constituyen las bases de su justicia. No obstante, por no estar explicitados esos va-

1. Lo que no implica que carecieran de unos criterios de fondo que los pertrecharan de coherencia interna. Cfr. E. TEJERO, «El *Mysterium salutis* y la *communio*, valores fundantes del orden canónico de la antigüedad», *Ius canonicum* 39/78 (1999) 441-472.

lores en cada una de las formulaciones, resulta particularmente difícil la especulación sobre los fundamentos de cada canon y del conjunto del ordenamiento. No puede sorprender, por ello, que, a finales del siglo XIX, los primeros intentos de razonar los fundamentos del Derecho canónico se asentaran en criterios tan alejados de los contenidos escriturísticos como los relativos a la sociedad jurídicamente perfecta, en que se asentó el Derecho público eclesiástico. De ahí que hiciera notar Pablo VI que el «Concilio Vaticano II, al profundizar en la doctrina sobre la Iglesia y poner de relieve el aspecto místico que le es propio, ha obligado al canonista a investigar más profundamente en la Sagrada Escritura y en la teología las razones de su propia doctrina»².

1. LOS INTENTOS DE FUNDAMENTAR EL ORDENAMIENTO CANÓNICO SOBRE CONCEPTOS ESCRITURÍSTICOS SIN CONSIDERAR A LA ESCRITURA FUENTE DEL DERECHO CANÓNICO

Fue a mediados del siglo XX cuando se iniciaron dos planteamientos, especialmente significativos, en la fundamentación del Derecho canónico desde conceptos provenientes de la Sagrada Escritura: el iniciado por K. Mörsdorf en el Instituto de Derecho canónico de la Ludwig-Maximilians-Universität de Munich, y el propuesto por J. Hervada en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra. K. Mörsdorf, en línea con el ámbito de la Facultad de Teología en que se inscribe el Instituto donde desarrolló su trabajo científico, mantuvo la persuasión de que sólo es posible una fundamentación coherente del Derecho canónico desarrollando una *teología del Derecho canónico*, que tendría como conceptos básicos la *palabra y el sacramento*³.

Estamos ante un planteamiento que propone un cierto colonialismo de la Teología sobre el saber canónico, que sería inepto para conocer sus bases fundantes, para confiar al método teológico la posibilidad de encontrar los fundamentos de la coherente formulación de los textos canónicos. Esta misma remisión a los conceptos teológicos permite entender por qué no se detienen estos planteamientos a especificar cómo se diferencia el sentido en que hablan de la *palabra y el*

2. AAA 62 (1970) 108.

3. Cfr. A. CATTANEO, *Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf*, Euns, Pamplona 1986; A. ROUCO VARELA y E. CORECCO, *Sacramento e Diritto: autonomia nella Chiesa?: riflessione per una Teologia del Diritto canonico*, Jaca Book, Milano 1971; P. ERDŐ, *Teología del Derecho canónico*, Akadémiai Kiadó, Budapest 2002; A. ROUCO VARELA, *Teología y Derecho. Escritos sobre aspectos fundamentales del Derecho canónico y de las relaciones Iglesia Estado*, ed. por R. Serres López de Guereñu, Cristiandad, Madrid 2003.

sacramento respecto del que tienen en el ámbito de la liturgia o de la teología sacramentaria. Lo que se pretende destacar es la naturaleza teológica de los conceptos fundantes del Derecho canónico y, como nadie discute la legitimidad del conocimiento teológico, se piensa que se habrá contribuido a esa misma aceptación del saber canónico por asentarlos en conceptos de naturaleza teológica.

Coincidiendo en el tiempo y con una pretensión de fondo semejante al planteamiento anterior, aunque con diferencias de matiz, J. Hervada ha venido destacando que el conocimiento jurídico no puede limitarse a la asimilación del Derecho positivamente formalizado, sino que debe abrirse también al nivel fundamental, que se mueve «en el plano de la abstracción propio del conocimiento ontológico, pero iluminado por la luz de la Revelación y teniendo por objeto las realidades sociales, tanto naturales como sobrenaturales, del Pueblo de Dios»⁴. Como se ve, sin denominarlo teológico, este saber de fundamentación se propone en abierto reconocimiento de la necesidad de su franca apertura al mundo de la Revelación en coincidencia con los planteamientos antes indicados. El acento diferenciador quizá está en que este empeño de fundamentación presupone una mentalidad jurídica como requisito imprescindible para detectar los datos significativos de ese ámbito, que, contenidos en la Revelación, puedan alimentar la pretendida fundamentación de las formulaciones vigentes.

Pero, por encima de las diferencias de matiz, la apertura a la Revelación, que proclaman quienes hablan de la necesidad de estructurar una teología del Derecho canónico como quienes insisten en la necesidad de elaborar una teoría fundamental del Derecho canónico, evidencian sus coincidencias de base. De ahí que, si la llamada teología del Derecho canónico se basa en datos provenientes de la Revelación, como la «palabra» y el «sacramento», los contenidos básicos de la teoría fundamental del Derecho canónico –Derecho y misterio de la Iglesia; Iglesia como Pueblo, Comunidad y Sociedad; lo divino y lo humano en la Iglesia; las raíces sacramentales del Derecho canónico⁵– provienen también del ámbito de la Revelación.

Pero, basándose estos dos planteamientos en conceptos contenidos en la Sagrada Escritura, respecto de ésta, es de notar que ninguno

4. J. HERVADA, *El Derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de Derecho canónico. I. Introducción la constitución de la Iglesia*, Euns, Pamplona 1970, 150.

5. *Ibid.*, 229-417; J. FORNÉS, *La ciencia canónica contemporánea (Valoración crítica)*, Euns, Pamplona 1984, 67-194; E. MOLANO, *Introducción al estudio del Derecho canónico y del Derecho eclesiástico*, Bosch, Barcelona 1984, 29-55; ID., «El Derecho canónico a los veinte años de la promulgación del Código», *Ius canonicum* 43/86 (2003) 643-664.

de los dos se ha hecho las preguntas más básicas: ¿Es la Escritura fuente del Derecho canónico? ¿Puede fundamentarse el Derecho canónico sobre unos contenidos escriturísticos como bases para unas pretensiones de coherencia entre los datos bíblicos y las formulaciones canónicas?

En relación con estos interrogantes la respuesta más directa y negativa la dio Lutero, quien, como es bien sabido, concibió la entraña de la reforma por él propuesta persuadido de que existiría una incompatibilidad entre la Escritura y el Derecho canónico, que sería un exponente particularmente indicativo del progresivo alejamiento de la Iglesia Católica del proyecto originario de Cristo. De ahí la propuesta de una reforma, en el siglo XVI, que, asentada sobre el principio *sola Scriptura*, supondría la liberación del Derecho canónico elaborado al margen de la Escritura.

La gran dialéctica histórica de estos planteamientos que ven la dinámica histórica, posterior a los libros del Nuevo Testamento, cargada de sentido negativo, como deformación progresiva del proyecto que Cristo habría traído a la historia y que la reforma pretendería reactualizar, la encontramos también en la entraña de los criterios y valoraciones vertidos por otros autores posteriores, entroncados en los planteamientos de esa reforma, como Rudolf Sohm. En efecto, el mismo fondo de dialéctica histórica, que inspira el sentido y el alcance de la reforma propuesta por Lutero, resulta ser la clave expositiva que esgrime Sohm para dar razón de los orígenes del Catolicismo alejado de los contenidos escriturísticos, a partir de San Clemente Romano: después de una primera etapa histórica fiel a los contenidos de la Escritura, en que la Iglesia constaría sólo de los portadores de la vida divina invisible en los que Cristo actuaría de modo también invisible y sin vínculos jurídicos, a finales del siglo I, se habría iniciado el veterocatolicismo por una incipiente sacramentalización de la Iglesia, a partir de una aceptación de un contenido meramente declarativo de los sacramentos, para dar paso, desde la segunda mitad del siglo XII, al neocatolicismo caracterizado por una visión corporativa de la Iglesia, asentada en una presentación del valor causativo de los sacramentos, con fuerza operativa *ex opere operato*, y base para la juridificación de la Iglesia, cuya organización se habría impregnado entonces de los criterios impositivos de la jurisdicción eclesiástica⁶.

6. R. SOHM, *Das altcatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, «A. D. Festschrift. D. Leipziger Juristenfacultät für Dr. Adolf Wach», München u. Leipzig 1918, 78-79; D. LLAMAZARES, *Sacramento, Iglesia, Derecho en el pensamiento de Rudolf Sohm*, Oviedo 1969, 14-211; A. ROUCO VARELA, «Teología protestante contemporánea del Derecho eclesial», *Revista española de Derecho canónico* 26 (1970) 118-138.

Esta ubicación, tan tardía, de los elementos jurídico-constitucionales de la Iglesia por parte de Sohm no fue compartida por A. Harnack, quien consideró que ya en la historia constitucional de los dos primeros siglos pueden encontrarse (con excepción del emperador) todos los elementos que posteriormente desarrollaron un gran papel en una doble evolución: la pneumática, propia del carisma, y la teocrática, que habría proyectado la idea del domino de Dios⁷. Pero, como puede verse, esta rectificación por parte de A. Harnack no hace referencia a los contenidos de la Escritura, supuestamente incompatibles con el Derecho canónico, que sería consecuencia de una evolución posterior y haría razonable el denso contenido que se atribuye a la reforma, con su abierta oposición al Derecho canónico. Y esta conclusión, en la medida en que los estudios de fundamentación canónica han guardado silencio sobre la significación de la Sagrada Escritura, como fuente del Derecho canónico, no ha podido ser rectificada en su raíz.

Otro ámbito en que podría pensarse que cabría la consideración de la Escritura como fuente del Derecho canónico, es el de la Historia de la Fuentes, cuya importancia es hoy unánimemente reconocida. Sin embargo, basta asomarse a un autor tan representativo como A. M. Stickler para ver la ligereza con que se trata este punto: no da otra significación a los escritos del Nuevo Testamento que la suposición de que contienen normas de Derecho divino, de Derecho divino-apostólico y de mero derecho apostólico⁸. Pero estos conceptos, pudiendo deducirse de la Escritura, no son utilizados por ella y, consiguientemente, no se contribuye nada a superar la persuasión de que no tiene interés el estudio de la Escritura como fuente del Derecho canónico y que no tienen que ver con ella los contenidos de las fuentes canónicas posteriores.

La excepción más representativa, respecto de esos planteamientos generalizados, es el estudio de J. Dauvillier⁹, que, a partir de los libros del Nuevo Testamento y otras fuentes literarias contemporáneas, presenta un completo cuadro institucional del siglo I¹⁰, de indudable importancia, ante el persistente silencio guardado sobre esos datos y la

7. A. HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Urchristentum und Katholizismus*, Leipzig 1910, 116.

8. A. M. STICKLER, *Historia iuris canonici latini. I. Historia fontium*, Pontif. Ateneum Salesianum, Torino 1950, 11-12.

9. J. DAUVILLIER, *Les temps apostoliques, 1er siècle*, G. Le Bras (dir.), *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*, t. II, Sirey, Paris 1970.

10. Estos son los núcleos de su exposición: Jerarquía primitiva. Estructura de las comunidades cristianas. Medios de santificación. La justicia en la comunidad cristiana. Finanzas de la Iglesia. Relaciones exteriores.

negación, incluso, de su existencia. Sin embargo, no deja de sorprender que esta obra sea desconocida por los estudios que pretenden hacer una teología o una fundamentación del Derecho canónico. En ello quizá haya influido el que J. Dauvillier no se manifiesta especialmente receptivo a las cuestiones específicas que estos escritos de fundamentación se han planteado. Por otra parte, sus breves introducciones a los escritos neotestamentarios, fuentes de la exposición institucional que a continuación va a hacer, no contienen referencias específicas sobre su valor fundante del Derecho canónico de todos los tiempos. Interesado como está J. Dauvillier sólo en los datos institucionales que de esos libros pueda extraer, ni se pregunta sobre el valor específico de la Escritura como fuente del Derecho canónico ni sobre las bases de coherencia que contiene respecto a las fuentes canónicas de ella derivadas.

2. EL VALOR DE LA ESCRITURA COMO FUENTE BÁSICA DEL DERECHO CANÓNICO

Centrado nuestro análisis en los textos del Nuevo Testamento, conviene hacer notar que éste, en su dimensión histórica, es una etapa bien diferenciada en la historia de la salvación, que obliga a no confundir la economía que llega «hasta Juan» y la que «desde entonces comienza» (Lc 16,16), porque se alcanza «la plenitud de los tiempos», cuando «envió Dios a su Hijo, nacido de mujer» (Ga 4,4). Este momento histórico —«plenitud de los tiempos» (2 Co 10,11) o «plenitud de los siglos» (Hb 9,26)— obliga a no confundir el orden existente «en otro tiempo», y el que ha dado inicio «últimamente, en estos días» (Hb 1,1-2).

Y, para que no quepa duda alguna sobre la incidencia, en el ámbito jurídico, del cambio operado en esta dos etapas de la historia de la salvación, se nos dice que «se anuncia la abrogación de un mandato precedente» (Hb 7,18), para hacerse Jesús «fiador de un Testamento mejor» (Hb 7,22). Que se ha instaurado «una más excelente Alianza, concertada sobre mejores promesas» (Hb 8,6). Que «un pacto nuevo declara envejecido al primero» (Hb 8,13). Que «abroga lo primero, para establecer lo segundo» (Hb 10,9).

a) *La herencia jurídica que contienen los libros del Antiguo Testamento*

Resumiendo lo dicho por los escritos neotestamentarios sobre el valor jurídico de los libros del Antiguo Testamento, cabe señalar tres

puntos: a) la caducidad de la Ley judía y de su culto; b) el cumplimiento de las Escrituras en el misterio de Cristo; b) el sentido de las instituciones del Antiguo Testamento como tipos, figuras y hechos proféticos del misterio de Cristo.

a.1) Obedece la caducidad de las oblaciones y sacrificios de la Antigua Ley a que en «el primer pacto», con «su ceremonial y su santuario material» (Hb 9,1), «se ofrecían oblaciones y sacrificios que no eran eficaces para hacer perfecto en la conciencia al que ministraba. Sus preceptos eran carnales, sobre alimentos, bebidas, diferentes lavatorios y preceptos de una justicia carnal establecidos hasta el tiempo de su sustitución» (Hb 9,9-10). El contraste entre estos preceptos de justicia carnal y el sacrificio de Cristo es la causa de su abrogación al establecerse el culto cristiano, «por lo cual (Cristo) al entrar en este mundo dice: No quisiste sacrificios ni oblaciones, pero me has preparado un cuerpo. Los holocausto y sacrificios por los pecados no los recibiste. Entonces yo dije: Heme aquí que vengo (...) para hacer, ¡oh Dios! tu voluntad (...) Abroga lo primero para establecer lo segundo» (Hb 10,1-10).

De ahí la coherencia con que decide el Concilio de Jerusalén no «imponer cargas innecesarias» (Hch 15,28) y la libertad de los cristianos ante la Ley de Moisés (cfr. Rm 7,1-6) y de los mismos judíos convertidos (Ga 2,15-21), hasta el punto de concluir que volver a someterse a la Ley sería volver a la servidumbre (Ga 4,8-11). En realidad, estamos ante aplicaciones coherentes de la sentencia de Cristo ante la conducta de Jerusalén: «Vuestra casa se os va a quedar desierta» (Lc 13,35). De ahí que, al morir Cristo en la cruz, «el velo del templo se rasgó por medio» (Lc 23,45).

a.2) La caducidad de la Ley de Moisés no puede entenderse como una negación de la autoridad divina de las Escrituras inspiradas por Dios antes de la venida de Cristo, pues, estando orientadas hacia la Revelación de Dios en el misterio de Cristo, su autoridad divina recibe plena ratificación en la manifestación del Salvador y en la predicación apostólica. En efecto, a partir de la alabanza a Dios que expresa la Virgen por las maravillas que ha hecho en ella, «según lo había prometido a nuestros padres» (Lc 1,55), son muchos los textos que ven las obras y palabras de Cristo como cumplimiento de la Escritura: «Escudriñad las Escrituras (...) pues ellas dan testimonio de mí (...) si creyerais en Moisés, creeríais en mí, pues de mí escribió él» (Jn 5,39-46). Esta coincidencia de las Escrituras y la manifestación del misterio de Cristo está en la entraña de la llamada de Dios a la fe y fue así como creyeron los Apóstoles: «Hemos hallado a Aquél de quien escribió Moisés en la Ley y en los profetas» (Jn 1,45).

Se comprende, por eso, que, ante los hechos culminantes de la obra redentora –pasión, muerte y resurrección–, especialmente desconcertantes para sus discípulos, Cristo les confirmara la fe interpretando esos hechos a la luz de la Escritura: «Y comenzando por Moisés y por los profetas, les fue declarado cuanto a Él se refería en todas las Escrituras» (Lc 24,27). Expresiones semejantes encontramos en Lc 24,44-46; Jn 12,16; Hch 3,18. Y el cumplimiento de las Escrituras nutre también el argumento de la predicación del Evangelio por parte de los Apóstoles: «Los moradores de Jerusalén le rechazaron dando cumplimiento a los Profetas, y cumplido todo, lo sepultaron» (Hch 13,27). Quizá era particularmente necesaria esa percepción del cumplimiento de las Escrituras para que los judíos recibieran el Evangelio. De ahí que Pablo tuviera por costumbre hablar «con ellos sobre las Escrituras, explicándoselas y probando cómo era preciso que el Mesías padeciese y resucitase de entre los muertos y que ese Masías es Jesús, a quien yo os anuncio» (Hch 17,2-3). Y la eficacia de este método apostólico se relata así: «Recibieron con toda avidez la palabra, consultando diariamente las Escrituras, para ver si era así. Muchos de ellos creyeron» (Hch 17,11-12)¹¹.

a.3) A partir de los dos apartados anteriores se comprende que los escritos neotestamentarios presenten las instituciones del Antiguo Testamento como tipos, figuras y hechos proféticos del misterio de Cristo «tenido secreto en los tiempos eternos, pero manifestado ahora mediante los escritos proféticos, conforme a la disposición de Dios eterno» (Rm 16,25-26). A diferencia de la lectura de las Escrituras por parte de los judíos, cuyos «entendimientos estaban velados y lo están hoy por el mismo velo que continúa sobre la lección de la Antigua Alianza, sin percibir que sólo por Cristo ha sido removido» (2 Co 3,14), la lectura de los cristianos parte de un principio básico: subyace en toda la Escritura el misterio de Cristo, Palabra definitiva de Dios, que es clave universal de interpretación, que permite abrir el libro de la Escritura toda y «soltar sus sellos» que nadie podía abrir, ni en el cielo ni en la tierra, si no es a través del Cordero degollado, «único digno de tomar el libro y abrir sus sellos» (cfr. Ap 5,1-10).

Desde esta unidad interna de toda la Escritura, se comprende que los libros del Nuevo Testamento contemplan, como figuras de Cristo para amonestarnos a nosotros, una vez que ha llegado la plenitud de los tiempos, hechos pasados, como que los israelitas estuvieran bajo la nube en el desierto, que atravesaran el mar, que siguieran a Moisés, que comieran el mismo pan espiritual, que bebieran de la roca espiri-

11. Cfr. también Hch 18,28; 24,14; 26,6-7; 28,23.

tual: y la roca era Cristo (cfr. 1 Co 10,1-12). Desde esa misma perspectiva ha de ver el canonista, como todo cristiano, el sentido de las instituciones ordenadas por Dios en el Antiguo Testamento, pues abolidas en el Nuevo, habían sido dispuestas en función del orden salvífico de la Nueva Alianza, y manifiestan aspectos de la economía cristiana que, a partir del conocimiento de las instituciones antiguas, se nos hacen comprensibles: «Melquisedec, rey de Salem, sacerdote del Dios altísimo (...) sin padre, sin genealogía, sin principio de sus días, ni fin de su vida, se asemeja en eso al Hijo de Dios, que es sacerdote para siempre» (Hb 7,1-3). Los sacerdotes de la ley «sirven en un santuario que es sombra del celestial» (Hb 8,5). Con el orden dispuesto por Dios en el santuario de la Antigua Ley «quería mostrar el Espíritu Santo que aún no estaba expedito el camino del santuario mientras el primer santuario subsiste. Esto era figura que mira a los tiempos presentes, pues en aquél se ofrecían oblaciones y sacrificios que no eran eficaces» (Hb 9,8-9).

Estamos ante una contemplación de muy variadas instituciones o situaciones personales –además de las señaladas se menciona a Adán, «tipo del que había de venir» (Rm 5,14), su matrimonio con Eva, «sacramento grande en relación con Cristo y con la Iglesia» (Ef 5,32), las dos mujeres de Abraham que, en sentido alegórico, son dos testamentos: el que procede del monte Sinaí y el de la Jerusalén de arriba (Ga 4,22-26)– que, teniendo lugar en la historia antes de la venida de Cristo, estaban ordenadas proféticamente en función de la salud de las almas, propia de la plenitud de los tiempos.

b) *La dimensión jurídica de la Nueva Alianza fundada en el sacerdocio de Cristo*

Si las instituciones del Antiguo Testamento, a pesar de su típica caducidad, tenían su razón de ser como tipos, figuras, alegorías, profecías y sombras del misterio de Cristo Salvador, una vez instaurado el orden nuevo por la fuerza divina de la redención, aún es más necesario contemplar la significación en Cristo de todas las instituciones del Nuevo Testamento. En efecto, tienen la novedad de estar dispuestas por Dios para ser eficazmente operativas de la fuerza salvadora de Cristo y ahora podemos percibir, con luz nueva, el sentido que tienen, porque «todos nosotros a cara descubierta contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor» (2 Co 3,18).

La dimensión jurídica de la Nueva Economía de salvación se percibe, en primer término, en las palabras con que los mismos textos ins-

pirados la denominan: Nuevo Testamento, Nueva Alianza, Nuevo Pacto, Nueva Ley, Nuevo orden de salvación. Y esa significación jurídica de la Nueva Economía se expresa también al decir que «se anuncia la abrogación de un mandato precedente» (Hb 7,18), para hacerse Jesús «fiador de un Testamento mejor» (Hb 7,22). Que se ha instaurado «una más excelente Alianza, concertada sobre mejores promesas» (Hb 8,6). Que «un pacto nuevo declara envejecido al primero» (Hb 8,13). Que «abroga lo primero, para establecer los segundo» (Hb 10,9).

Es verdad que sólo el tratamiento jurídico no es capaz de agotar la infinita riqueza del plan divino. Pero eso no impide que ese saber deba extraer del nuevo orden de salvación su valor fundamental para comprender la dimensión jurídica característica del Pueblo del Nuevo Testamento. En este sentido especial interés tiene el significado que los escritos paulinos dan al concepto misterio de salvación, como plan divino que connota una disposición u ordenamiento, cuya dimensión jurídica se hace más evidente teniendo en cuenta las especificaciones que los textos de san Pablo van haciendo al referirse al misterio.

b.1) Así, es de notar que el proyecto divino de salvar a la humanidad, «conforme al plan eterno que El ha realizado en Cristo Jesús, nuestro Señor» (Ef 3,11), es un plan externamente manifestado, visible, público y promulgado para toda la humanidad. Es decir, con las características más estrictamente propias de un ordenamiento jurídico. Se trata de una salvación «que, habiendo comenzado a ser promulgada por el Señor, fue entre nosotros confirmada por los que la oyeron, atestiguándola con señales, prodigios y diversos milagros y dones del Espíritu Santo, conforme a su voluntad» (Hb 2,3-4). Estamos ante la promulgación de un plan divino hecha con una fuerza conminativa incomparablemente más penetrante que cualquier promulgación humana. Porque «sin duda es grande el misterio de la piedad, que se ha manifestado a la carne, ha sido justificado por el Espíritu, ha sido manifestado a los ángeles, predicado a las naciones, creído en todo el mundo, ensalzado en la Gloria» (1 Tm 3,16).

b.2) Además de esa vigorosa promulgación, «el plan eterno que Él ha realizado en Cristo Jesús, nuestro Señor» (Tt 2,11), «la gracia que nos fue dada en Cristo Jesús antes de los tiempos eternos y ha sido manifestada al tiempo presente por la aparición de nuestro Salvador» (2 Tm 1,9-10) lleva consigo otra nota característica del ámbito jurídico: su solidez vinculante para los destinatarios, su fuerza sancionadora, proporcionada a su divino vigor, pues «si la palabra proferida por los ángeles fue firme, hasta el punto de que toda transgresión y desobediencia recibió la merecida sanción, ¿cómo lograremos nosotros rehuirla, si tenemos en poco tan gran salud...?» (Hb 2,2-4).

b.3) Además, el misterio de salvación implica una nota tan característica del Derecho como las relaciones interpersonales que origina, al crear situaciones jurídicas mutuamente relacionadas tan relevantes como la regeneración del ser humano por el bautismo y la constitución del ministerio apostólico, intrínsecamente complementarias y determinantes de la alteridad característica de las relaciones jurídicas. Respecto del bautismo, se dice que «cuando apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios, nuestro Salvador, no por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó mediante el lavatorio de regeneración y renovación (...). Ésta es la enseñanza digna de fe, y que quiero que con tesón la afirmes, para que aprendan a ejercitarse en buenas obras los que han creído en Dios» (Tt 3,4-8). Y «la inteligencia del misterio de Cristo, que no fue dada a conocer a las generaciones pasadas», le certifica a San Pablo que «ha sido hecho ministro del Evangelio por don de la gracia de Dios otorgada por la acción de su poder» (Ef 3,4-6). De ahí que, amonestando a Timoteo a «revivir la gracia de Dios» recibida «por la imposición de las manos» le aliente a soportar «con fortaleza los trabajos por causa del Evangelio, según el poder de Dios que nos salvó y nos llamó con vocación santa (...) por medio del Evangelio, del cual yo he sido constituido heraldo, Apóstol y doctor» (2 Tm 1,6-11).

b.4) Un ámbito más, de significación jurídica, que se clarifica a partir del misterio salvador de Cristo, es la llamada de los gentiles a la salvación y su consiguiente libertad frente al vano vivir de los judíos. Porque «la dispensación de la gracia de Dios» conferida a san Pablo a favor de los gentiles, y su «inteligencia del misterio de Cristo» le muestran «que los gentiles son coherederos y miembros de un mismo cuerpo, copartícipes de las promesas de Cristo» (Ef 3,2-6).

b.5) Estas referencias muestran, pues, que la revelación del misterio salvador implica la promulgación de un plan divinamente ordenado, público, vinculante y sancionador de las transgresiones, cuyas piezas estructuran una economía, una dispensación ordenada por Dios, que constituye a los fieles en variedad de funciones en armonía de conjunto. Constituye un ordenamiento público con las características del ámbito jurídico, en el que han de engarzarse las múltiples instituciones mencionadas en los libros del Nuevo Testamento y las desarrolladas a lo largo de la historia posterior.

Es de notar, además, la perfección consolidada e inmutable del orden instaurado en la Nueva Ley, pues, a diferencia de los tiempos antiguos, en que «muchas veces y de muchas maneras habló Dios (...) últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo (...) Que, con su poderosa palabra, sustenta todas las cosas y, después de hacer la purifica-

ción de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas» (Hb 1,1-3). También se nos ha revelado el principio generador del orden nuevo: el sacerdocio de Cristo, pues «cambiado el sacerdocio, necesariamente ha de cambiar la ley» (Hb 7,12). Y ha caducado la ley, porque «hizo pontífices a hombres débiles, pero la palabra del juramento, que sucedió a la ley, instituyó al Hijo para siempre perfecto» (Hb 7,25). De ahí que el reino de Cristo está fundado sobre su entrega sacerdotal: «Con tu sangre has comprado para Dios hombres de toda tribu, lengua pueblo y nación, y los hiciste para nuestro Dios reino y sacerdotes, y reinan sobre la tierra» (Ap 5,9-10).

3. LA ECONOMÍA SACRAMENTAL Y LA ESTRUCTURACIÓN BÁSICA DE LA IGLESIA

En coherencia con la dimensión jurídica del plan divino de salvar al mundo mediante la entrega sacerdotal de Cristo, Quien «por eso es mediador de una nueva alianza» (Hb 8,13), se ha de ver también otro aspecto de gran relevancia jurídica: la naturaleza sacramental de la nueva economía y su eficacia típica en la estructuración básica de la Iglesia y en la edificación del reino de Dios en la tierra «entregado a un pueblo que rinda sus frutos» (Mt 21,43).

a) En este sentido, es de notar que dos conceptos claves de la doctrina sacramentaria, como son la *res sacramenti* –base de la doctrina sacramentaria de San Agustín y de Santo Tomás– y *eficacia*, son de entraña neotestamentaria. En efecto, mientras la ley antigua era sólo «la sombra de los bienes futuros», la Nueva Ley contiene «la verdadera realidad de las cosas» (Hb 10,1). Por eso el contraste existente entre la ley antigua, abrogada «a causa de su ineficacia e inutilidad» (Hb 7,18-19), «ya que en aquel tiempo se ofrecían sacrificios que no eran eficaces» (Hb 9,9), y la Nueva, porque «Cristo, constituido Pontífice de los bienes futuros (...) por su propia sangre, entró una vez en el santuario y realizó la redención eterna» (Hb 9,11-13).

En línea con la perspectiva jurídica que consideramos, debemos destacar aquí la eficacia de los sacramentos, en virtud de la entrega sacerdotal de Cristo, «para reunir en un pueblo a todos los hijos de Dios dispersos» (Jn 11,52), para hacernos «conformes con la imagen del Hijo» (Rm 8,29), de manera que ya no somos «extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los ángeles y familiares de Dios (...) siendo piedra angular el mismo Jesús, en quien, bien trabada, se alza toda la edificación» (Ef 2,19-21). Se estructura, pues, la Iglesia, mediante los sacramentos, en variedad de situaciones que, al mismo tiempo, son participaciones específicas del misterio de Cristo, que, si

era tipificado, profetizado y figurado en el orden del pueblo de Israel, ahora se hace don, pues «a cada uno le ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo» (Rm 4,7). Así, cada una de las situaciones operadas por los sacramentos nos trasforman en «hechura de Dios, creados en Cristo Jesús, para hacer las buenas obras, que Dios de antemano preparó para que en ellas anduviéramos» (Ef 2,10).

b) Descrito por el Señor como nacimiento del agua y del Espíritu Santo (cfr. Jn 3,3), es contemplado el bautismo en otros textos como «lavatorio de regeneración» (Tt 3,5), que configura a los fieles con Cristo hasta caracterizarlos como «sepultados con Él» (Col 2,9), porque «su vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3,3). De manera que, a partir de esta nueva caracterización de los bautizados, que los hace «conformes con la imagen de su Hijo» (Rm 8,29) y les da «poder de venir a ser hijos de Dios» (Jn 1,12), Cristo puede «presentar un pueblo perfecto» (Lc 1,17). Por eso se dice que «no hay ya judío ni griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús» (Ga 3,26-28). Y la razón de esta igualdad y dignidad común es «porque Cristo es todo en todos» (Col 3,9-11). De ahí que todos sean «linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a la luz admirable. Vosotros que, en un tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios» (1 P 2,9-10).

c) Sobre el principio de unidad, igualdad, dignidad y fraternidad de los fieles, a partir del bautismo, otros sacramentos, dando origen a participaciones específicas del misterio de Cristo, son causa de la variedad de funciones en el cuerpo de la Iglesia, que, manteniendo la unión con Cristo «nuestra cabeza» (Ef 4,15), hacen posible que «todo el cuerpo esté trabado y unido por los ligamentos que lo unen y lo nutren para la operación propia de cada miembro» (Ef 4,16). Así, la confirmación, por la imposición de las manos, que vigoriza con la fuerza del Espíritu Santo (cfr. Hch 8,17), ya que «es Dios Quien nos confirma en Cristo, nos ha ungido, nos ha sellado y ha depositado las arras del Espíritu en nuestros corazones» (2 Co 1,21-22).

d) Dando cumplimiento a las profecías que contemplaban a Dios como pastor de su grey (cfr. Is 40,11; Ez 34,11ss), se presenta Cristo como «puerta en el aprisco de las ovejas» (Jn 10,1.7) y como «Pastor bueno, que da su vida por la grey» (Jn 10,11.15). Por ello, no cabe en la Iglesia una función pastoral sin una configuración con Cristo Pastor, pues «es ladrón y salteador quien no entra por la puerta», que es Cristo (Jn 10,1). La misma Cristoconformación del ministerio apostólico nos aparece al comprobar que son «ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios» (1 Co 4,1) quienes han recibido esa misión. En efecto, Cristo «una sola vez, en la plenitud de los si-

glos, se manifestó para destruir el pecado por el sacrificio de sí mismo» (Hb 9,26). De manera que «con una sola oblación, perfeccionó para siempre a los santificados» (Hb 10,14). Por consiguiente, a lo largo de la historia, los fieles, «teniendo tan gran pontífice que penetró los cielos» (Hb 4,14), vivirán su fidelidad manteniéndose «adheridos a la confesión de tan gran Pontífice Jesús» (*ibid.*). Quienes ejercen el ministerio apostólico son dispensadores de «la única oblación que perfeccionó para siempre a los santos» (Hb 10,14; cfr. Col 1,25-28).

e) Profunda incidencia social tiene también el sacramento del matrimonio, que implica una participación específica en el misterio de Cristo: su amor de Esposo a la Iglesia, para santificarla y purificarla. El matrimonio hace a los casados una sola carne, como Cristo y la Iglesia; por lo cual es un sacramento grande (Ef 5,22-30), que «ha de ser tenido por todos en honor» y obliga a que «el lecho conyugal sea sin mancha, porque Dios ha de juzgar a los fornicarios y adúlteros» (Hb 13,4).

f) Si a través de las diferentes misiones sacramentales se ve que cada uno en la Iglesia tiene su propio don, que es multiforme la gracia de Dios y que es mutuo el servicio que han de prestarse los fieles (cfr. 1 P 4,10 y Ef 1,2), el acabamiento pleno de la Iglesia en Cristo obliga a considerar la incidencia de la Eucaristía en su edificación, que encuentra su realización consumada en la Eucaristía, que es comunión, porque une a cada fiel con el cuerpo y la sangre de Cristo, y transforma a la Iglesia en comunión, porque, en Él, somos muchos un solo cuerpo: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan» (1 Co 10,16-18).

Teniendo en cuenta la estructuración de la Iglesia por los sacramentos como cuerpo de Cristo que, «siendo uno tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un solo cuerpo» (1 Co 12,12), se comprende la justeza con denomina el Apóstol San Juan a la Iglesia «comunión de unos con otros» (1 Jn 1,7). Esta doctrina, de importancia fundamental en el orden canónico, ha de ser completada, haciendo notar que la comunión de unos con otros no es posible entre quienes «no obran según verdad» (1 Jn 1,6). De ahí que la comunión de unos con otros implique necesariamente el acatamiento de las enseñanzas apostólicas sobre «lo que era desde el principio» (1 Jn 1,1), que, testificado y anunciado por los Apóstoles, demanda entrar en comunión con ellos: «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocante al Verbo de la vida (...) lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis en comunión con nosotros» (1 Jn 1,1-3). Es eviden-

te, pues, que aquí se encuentra la raíz de la operatividad canónica de la comunión jerárquica, sin la cual, no es posible la *communio fidelium*.

g) En íntima relación con la doctrina que acabamos de recoger se encuentra la dimensión eclesial del sacramento de la penitencia. Porque, si no es posible la comunión de unos con otros para quienes «no obran según verdad» (1 Jn 1,6), el obrar en contra de la verdad, que es el pecado, incide negativamente en la entraña de la *communio*. En efecto, concreta San Juan una hipótesis en que «la verdad no estaría en nosotros»: «Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos» (1 Jn 1,8). Y el remedio para ese obrar sin verdad lo expone así San Juan: «Si confesamos nuestros pecados, fiel y justo es Él para perdonarnos y limpiarnos de toda iniquidad» (1 Jn 1,9).

Así, la confesión de los pecados es el remedio contra el no obrar según verdad que hace imposible la comunión de unos con otros, contra toda herida a la comunión de los fieles. Esta dimensión tan profundamente eclesial del sacramento de la penitencia se contiene también en la doctrina sobre la reconciliación en Cristo y el ministerio de la reconciliación que tiene lugar en la Iglesia: «Todo esto viene de Dios, que por Cristo nos ha reconciliado consigo y nos ha confiado el ministerio de la reconciliación. Porque, a la verdad, Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo y no imputándole sus delitos, y puso en nuestras manos el ministerio de la reconciliación» (2 Co 5,18-20).

Si bien la penitencia no da lugar a una misión específicamente estructurante de la Iglesia, su valor de remedio contra el obrar sin verdad permite detectar su incidencia en la *communio fidelium*, porque, actualizando «el poder del Hijo del Hombre para perdonar los pecados» (Mt 9,6), opera en virtud del Espíritu Santo, recibido por los Apóstoles para perdonar o para retener (cfr. Jn 20,22-23). Así, la penitencia, que es inclinación natural de la conciencia y en la ley de Moisés conoció positivas determinaciones, en el Evangelio, ilustrada por Cristo con parábolas como la oveja perdida (Lc 15,3-7), el hijo pródigo (Lc 15,11-32), el fariseo y el publicano (Lc 18,9-14), etc., después de haber dado Jesús su vida por los pecados del mundo, fue objeto de esta postrera enseñanza que cierra el relato de San Lucas: «Así estaba escrito, que el Mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos, y que se predicara en su nombre la penitencia para la remisión de los pecados a todas las naciones comenzando por Jerusalén. Vosotros daréis testimonio de esto» (Lc 24,46-48).

Al concluir esta consideración del valor básico de la Escritura como fuente de Derecho canónico no podemos incluir las referencias que hacen los textos a la Iglesia universal y a las Iglesias particulares, a

los contenidos específicos del ministerio apostólico al servicio de la *communio Ecclesiarum*, a los elementos esenciales de cada Iglesia particular y a la misión de Pedro como garante de la *communio Ecclesiarum*¹². Pero las referencias dadas parecen suficientemente indicativas del valor básico que tiene la Sagrada Escritura para percibir la justicia y coherencia de cada uno de los cánones y del conjunto del ordenamiento canónico.

12. Un sintético tratamiento de esos puntos puede verse en E. TEJERO, *La formación histórica del Derecho canónico*, en *Manual de Derecho canónico*, Eunsa, Pamplona 1991, 66ss.